《五行》学说与《荀子》

常摇森
（北京大学 中文系，北京摇100871）

摘摇要： 千百年来，《荀子》对子思五行学说的承继完全被遮蔽。《五行》篇之出土面世为揭明这一历史真相带来了绝佳的契机，但由于思想学术史方面强有力的传统思维定势等等，学界对这一重要课题依旧是忽视的。本文围绕“□于内”、“责（积）”、“安”、“心”等勾连两个体系的关键范畴，勾勒这一历史轨迹，揭示其间学术思想承继和发展的复杂面向。

关键词： □于内；责（积）；安；心

中图分类号： B 222.6摇摇**文献标识码：** A摇摇**文章编号：** 1000-5919（2013）01-0075-13

摇摇《荀子·非十二子》篇批评子思造为五行学说，云：“略法先王而不知其统，（犹）然而［犹］材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祗敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪。”① 这段文字包含很多重要信息。比如，它说明荀子对那段后人完全懵懂的学术思想史有较为充分的理解，说明思孟五行说构成了荀子思想学术建构的先在视野等等。而《五行》出土以前，这一批评堪称关于子思五行学说的珍稀文献，长期充当着人们对子思五行学说的根本认知（即只要是探究该问题，人们就总是在这一批评的牢笼中打转），而荀子跟子思五行学说的对立也由此定型。笔者认为，这种对立被人为地放大了，这段学术思想史也被简单化了，这些都亟须拨乱反正。

事实上，学术思想上的敌人往往就是自己的“老师”，子思之于荀子就是如此。《五行》篇承载着比较完整的子思五行学说，其出土不仅使子思至孟子的学术思想史轨迹赫然重现，② 而且可使向来不为人知的《荀子》承继子思五行学说的脉络得到复原。本文旨在揭示这一脉络，其具体内容则将围绕两者有重要关涉的一系列范畴展开。

一、“□于内”

《五行》学说的核心建构是，仁、知、义、礼、圣五行内在地生成相应的德之行，这一过程被称为“□于内”；其后仁、知、义、礼四种德之行和合，生成“善”，全部五种德之行和合，生成“德”，这种意义上的德是最高境界，被称为“天道”等，善则次之，被称为“人道”。③ 德行的所有境界均“□于内”，即均为内在的生成。在《五行》体系中，德行之生成有一个重要取向，即推进和扩充内在的基源。比如，由“变”即“仁气”推进而发展为仁，由

收稿日期： 2012-10-14

作者简介： 常森，男，山东新泰人，北京大学中文系教授。

①摇旧解“五行”为仁义礼智信，《五行》出土后，其谬误已无须反驳。

②摇这一方面的论析，请参阅常森《从简帛〈五行〉篇到〈孟子〉：一段重要历史的追踪》，刊载于《古典学集刊》第一辑，上海：上海古籍出版社 2012 年版。

③摇参阅《五行》经文第一章等。按：本文引用《五行》经、说，加方框的文字表示补残缺，加圆括号的文字为简单的解释或应删除之衍文讹文，加方括号的文字表示补充脱文或更正，方框代表缺文。引文主要依据国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书》第一册《老子甲本卷后古佚书》之《五行》（北京：文物出版社 1980 年版），图版第 170—351 行，释文第 17—27 页，以及荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》之《五行》（北京：文物出版社 1998 年版），图版第 29—35 页，释文第 147—154 页；并参阅日本学者池田知久《马王堆汉墓帛书五行研究》之帛本（线装书局、中国社会科学出版社 2005 年版）、庞朴《帛书五行篇研究》第二版之帛本（济南：齐鲁书社 1988 年版）、李零《郭店楚简校读记》增订本之简本（北京：北京大学出版社 2002 年版）、魏启鹏《简帛文献〈五行〉笺证》之简本与帛本（北京：中华书局 2005 年版）等。笔者或有修正。为省篇幅，此下不一一出注。

“直”即“义气”推进而发展为义，由“袁心”即“礼气”推进而发展为礼；①又比如，扩充“不庄（藏）尤割（害）人之心”而至仁覆四海，扩充“不受许□（吁嗟）之心”而至义囊天下等等。② 与此同时，《五行》体系还存在另一个重要取向，即基于向外认知、发现某种价值和规范，持守、推进之，俾形于内而成为德行。比如其经、说第六章谓，由思之长而得，由得而不忘，由不忘而明，由明而见贤人而知其有德（知其所道），进而玉色，终生成知；由思之巠（轻）而□，由□而不忘，由不忘而悤（聪），由悤而闻君子道而知其为君子道，进而玉音，终生成圣（此意其经、说第十七章亦颇可参阅）。又比如，其经、说第十八章谓闻而知“君子道”（亦即“天之道”）为“义”、“德”生成之本，见而知贤人“之所道”为“仁”、“礼”乃至“德”生成之本（此意其经、说第十九章亦颇可参阅），③如此等等。

《孟子》承继了上述两种面向，而以光大前一面向为主，《荀子》则主要是继承和发展了后一面向。依《荀子》之见，人素朴的本性中并无礼义道德，毋宁是相反的，故须思虑以求知之，强学而求有之。故其《性恶》篇云：“夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二者皆反于性而悖于情也。然而孝子之道，礼义之文理也”；又云：“今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。”学之数亦即具体操作手段是诵经读《礼》，学之义亦即意义或用意则是培育和提升道德人格。故《荀子·劝学》篇云：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读《礼》；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。”又云：“故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”综合观之，可知“诵经”作为学之数，所诵为《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》等儒典。荀子将《礼》擢升使与“经”并称，非谓《礼》非经，只是要凸显其核心价值。由《五行》之闻－知或见－知君子道，即通过闻、见发现价值和规范，到《荀子》通过诵经来获取价值和规范，显示了儒典定型化方面的巨大推进（这是经学的历史进步），但两者本质取向则是一致的。

在《荀子》的体系中，学的关键亦即其义，在于将由诵经所获的价值和规范转化为内在的自觉。《劝学》篇云：

> 君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之，使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五声，口好之五味，心利之有天下。是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。④

其中“诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之”，指把握并实践和持守由诵经所认知的为士、为君子、为圣人之道。“使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言

---

① 分别参阅《五行》经、说第十章，第十一章，第十二章。

② 参阅《五行》经、说第二十一章。

③ 《五行》中“君子”、“贤人”基本面是相同的。其经文第十八章云：“见贤人，明也。见而知之，知也。知而安之，仁也。”说文注“知而安之，仁也”，谓：“知君子所道而□然安之者，仁气也。”这显然是用“君子”来解释“贤人”。《五行》中“君子”、“贤人”所指之对象兼具两种功能，一是道的传授者，一是德的楷模；它讲“闻”的层面侧重的是其前一种功能，讲“见”的层面侧重的是其后一种功能。

④ 俞樾《诸子平议·荀子一》考“及至其致好之”一句之意，云：“杨注曰：‘致，极也。谓不学，极恣其性欲，不可禁也。’又云：‘或曰：学成之后，必受荣贵，故能尽其欲也。’二说并非是。上文云：‘使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。’皆言君子为学之道。‘及至其’三字，直接上文，安得云谓不学者乎？若云学成荣贵，义更粗矣。古‘之’字、‘于’字通用。……此文四‘之’字，并犹‘于’也。目好于五色，耳好于五声，口好于五味，心利于有天下，言所得于学者深，佗物不足以尚之也。下文曰‘是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是’，正申明此数句之谊，足征杨注之非矣。”俞说可资参考。

也,使心非是无欲虑也”,则是指转外在之价值与规范为内在之自觉即“欲”。“非是勿欲”即惟“是”是“欲”,——“是”即为士 - 君子 - 圣人之道。荀子体系中这一使外在价值和规范变成内在自觉要求的建构,发展了《五行》“□于内”理念的后一种面向。

鉴于由经典把握士 - 君子 - 圣人之道有一定的局限性,《五行》篇基于闻君子道而知其君子道、见贤人而知其所道,再持守奉行,最终生成德之行的思路,在《荀子》的建构中被赋予了特别的意义。

《荀子·性恶》篇云:“夫人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,……得贤师而事之,则所闻者尧、舜、禹、汤之道也……”《劝学》篇则说:“君子之学也,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静,端而言,蝡而动,一可以为法则。”在这里,口耳授受依然是达到政教伦理目标的门径。且不止于此。《劝学》篇云:“学莫便乎近其人。《礼》、《乐》法而不说,《诗》、《书》故而不切,《春秋》约而不速。方其人之习君子之说,则尊以徧矣,周于世矣。故曰学莫便乎近其人。学之经莫速乎好其人,隆礼次之。上不能好其人,下不能隆礼,安特将学杂识志,顺《诗》、《书》而已耳,则末世穷年,不免为陋儒而已。”典籍或者“法而不说”(即有大法而其说不细致),或者“故而不切”(即针对旧事而不切近现实),或者“约而不速”(即隐约而不能使人速晓其义),①所以“近其人”、“好其人”是最便捷的为学途径。所谓“其人”,杨倞注为“贤师”或“贤人”,王念孙《读书杂志·荀子第一》释为“贤”。依上下文,“其人”明显是消除经典以文本传道之弊端者(故谓“方其人之习君子之说,则尊以遍矣,周于世矣”),即相当于传道授业解惑之师。《荀子·修身》篇云:“治气养心之术:血气刚强,则柔之以调和;知虑渐深,则一之以易良;勇胆猛戾,则辅之以道顺;齐给便利,则节之以动止;狭隘褊小,则廓之以广大;卑湿、重迟、贪利,则抗之以高志;庸众驽散,则刦之以师友;怠慢僄弃,则炤之以祸灾;愚款端悫,则合之以礼乐,通之以思索。凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。”称治气养心以得师为最要,与《劝学》谓“学莫便乎近其人”一致。

如果说上揭一层是重言传(承《五行》由闻 - 知君子道而持守扩展、生成德行之理念),则《荀子》中还有一层是重身教,故其言“师”,常并言“友”。《性恶》篇云:“夫人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之。得贤师而事之,则所闻者尧、舜、禹、汤之道也;得良友而友之,则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者,靡使然也。今与不善人处,则所闻者欺诬诈伪也,所见者污漫、淫邪、贪利之行也。身且加于刑戮而不自知者,靡使然也。传曰:‘不知其子,视其友;不知其君,视其左右。’靡而已矣,靡而已矣。”在修德层面上注重良友之渐靡,主要是继承了《五行》由见 - 知贤人之所道而持守扩展、生成德行的进学和修身途径。——毫无疑问,身教与言传两个层面实际上是可以合一的。

《荀子》继承《五行》“□于内”的德行生成说,除了上述思想史轨迹外,还有不少具体证据。如,其《不苟》篇有一段非常独特的文字:

> 君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣,唯仁之为守,唯义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。天不言而人推高焉,地不言而人推厚焉,四时不言而百姓期焉。夫此有常,以至其诚者也。君子至德,嘿然而喻,未施而亲,不怒而威。夫此顺命,以慎其独者也。善之为道者,不诚则不独,不独则不形,不形则虽作于心,见于色,出于言,民犹若未从也,虽从必疑。天地为大矣,不诚则不能化万物;圣人为知矣,不诚则不能化万民;父子为亲矣,不诚则疏;君上为尊矣,不诚则卑。夫诚者,君子之所守也,而政事之本也。唯所居以其类至,操之则得之,舍之则失之。操而得之则轻,轻则独行,独行而不舍则济矣。济而材尽,长迁而不反其初则化矣。

这一段文字的若干重要内容,只有从《五行》学说的背景上才能切当地理解。前人不知,故而误解丛生。

首先,这里有一个重要概念——“形”。杨倞

---

① 这种局限性在荀子后学韩非那里被进一步放大,并由此走向取法故典的反面。《韩非子·外储说左上》云:“先王之言,有其所为小而世意之大者,有其所为大而世意之小者,未可必知也。……故先王有郢书,而后世多燕说。……郢人有遗燕相国书者,夜书,火不明,因谓持烛者曰‘举烛’,而误书‘举烛’。举烛,非书意也。燕相国受书而说之,曰:‘举烛者,尚明也;尚明也者,举贤而任之。’燕相白王,王大悦,国以治。治则治矣,非书意也。今世学者,多似此类。”

注“诚心守仁则形”一语,曰:“诚心守于仁爱,则必形见于外,则下尊之如神,能化育之矣。”又注“不独则不形”一语,曰:“不能慎其独,故其德亦不能形见于外。”俞樾解后语为:“不能专一(于内)则不能形见于外。”(《诸子平议》卷十二《荀子》一)后人或进而把“见于外”具体化为“见于言行”等等。这类解释其实都是错误的。原文曰“不诚则不独,不独则不形,不形则虽作于心,见于色,出于言,民犹若未从也”,“形”字断非“形见于外”这一习见意义,否则“不形”便不存在“见于色,出于言”的问题了,所谓“不形则虽作于心,见于色,出于言”,从何谈起呢?笔者认为,此处所谓“形”殆即相当于《五行》篇的核心话语之一——“□于内”。荀子之意殆谓,仁义若非形于内而与心合一,则虽偶然兴起于心,且见于言、色,于导民犹无益也;唯仁义之为守为行,诚心守仁行义,才可形之于内,达至神妙不可测、化育万民的境界。

其次,此文谓“君子至德,嘿然而喻,未施而亲,不怒而威”,推“君子”为最高的道德人格。此义在《荀子》中并非一见,但《荀子》及其所处时代的主流观念则是以“圣人”为最高人格。笔者认为,《不苟》篇此处对“君子”的界定同样是承继《五行》学说。在《五行》的基本建构中,“君子”为道德人格之最高境界,其经、说第二十一章谓“君子杂(集)泰(大)成”,是最鲜明的例证。《五行》体系中的“圣人”只不过是闻君子道而知其为君子道者。故其经文第十八章谓,‘闻君子道,悤也。闻而知之,圣也。圣人知(而)[天]道。知而行之,(圣)[义]也。行之而时,□也’”。在孔子之后的儒家典籍中,《五行》篇对“君子”的界定是非常独特的,却同样见于《不苟》篇,不能不予以高度的重视。①《五行》体系中“君子”所臻之“德”被视为“天”或“天道”。如其说文第七章云:“‘能为一,然笱能为君子’:‘能为一’者,言能以多为一。以多为一也者,言能以夫五为一也。‘君子慎亓蜀也’:慎亓蜀者,言舍夫五而慎亓心之胃也;□然笱一。一也者,夫五(夫)为一心也,然笱德。之一也,乃德已。德犹天也,天乃德已。”其经文第一章则径称“德”为“天道”。上引《不苟》篇所凸显的与“君子”有高度关联的“天德”,当即由《五行》上述观念滋生。

其三,《不苟》篇此段文字谓“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣”,前人解“化”字多不明切,比如杨倞只解为迁善。据下文“不形则虽作于心,见于色,出于言,民犹若未从也”一语,“化”必是就使民从而言的,亦即再后面所谓“不诚则不能化万民”之“化”;——“从”落实到化性起伪层面上,“长迁而不反其初”即为“化”。这种观念仍然承继了《五行》篇。《五行》说文第二十一章论君子人格,有谓:“‘君子杂(集)大成’:杂也者,犹造之也,犹具之也。大成也者,金声玉辰之也。唯金声而玉辰之者,然笱忌仁而以人仁,忌义而以人义。大成至矣,神耳矣,人以为弗可为也,无□至焉耳,而不然。”《不苟》篇基于仁之“形”的“化”,正是《五行》篇“忌仁而以人仁”之义。此外,《不苟》篇并论“变”云:“诚心行义则理,理则明,明则能变矣。”其中“理”、“明”、“变”三字亦难准确释读。值得注意的是,此语与上句“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣”相对,“行”与“守”、“义”与“仁”、“理”与“形”、“明”与“神”、“变”与“化”,两两以义近而匹配。“理”当与“形”之义相近,指“□于内”,杨倞解为“事有条理”,未为切当。而“变”与“化”同义,亦即相当于《五行》所谓“忌义而以人义”,杨倞解之为“人……变改其恶”,亦未为切当。“明”字、“神”字,殆分拆“神明”一词而单用之,二者均为神明神妙之义。《礼记·檀弓下》载孔子谓:“为明器者,知丧道矣,备物而不可用也。哀哉!死者而用生者之器也,不殆于用殉乎哉!其曰明器,神明之也。涂车、刍灵,自古有之,明器之道也。”《檀弓上》载孔子曰:“其曰明器,神明之也。”郑注云:“言神明死者也。神明者,非人所知,故其器如此。”正义云:“神明微妙无方,不可测度,故云‘非人所知’也。”这些材料可证“明”有神明神圣义。《不苟》篇谓“诚心守仁则形,形则神”、“诚心行义则理,理则明”,与《五行》篇谓“大成至矣,神耳矣,人以为弗可为也,无□至焉耳”,亦深深地相契,都

① 《五行》篇在这一方面有强烈的《尚书》学、《诗经》学的背景,参见常森《简帛〈五行〉篇与〈尚书〉之学》,收入香港中文大学中国语言及文学系、中国文化研究所中国古籍研究中心主编《先秦两汉古籍国际学术研讨会论文集》,北京:社会科学文献出版社 2011 年版;以及常森《论简帛〈五行〉篇与〈诗经〉学之关系》,《文学遗产》2009 年第 6 期。

是指言彼道德境界之高神乎其神,若人所不能及也。而《不苟》篇推“变化代兴”为“天德”(其下文又称之为“至德”),与《五行》篇推“忌仁而以人仁,忌义而以人义”为集大成之“至”境,复完全一致。

其四,《不苟》篇此段文字在论君子之德时谈到了“独”和“慎独”。杨倞依《中庸》,解“慎其独”为“戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”。郝懿行《荀子补注》驳之,以为“慎”乃“诚”义。凡此均不切当。此文“至其诚”承“有常”,“慎其独”承“顺命”,“至”与“有”、“常”与“诚”,“慎”与“顺”、“独”与“命”,两两之间义同或义近,至少亦相关。“慎”当即读为“顺”。此用法古籍中常见,不烦举例。《不苟》篇这种“顺命”、“慎独”说亦源自《五行》。《五行》经文第七章云:“能为一,然后能为君子;君子慎其独也。”其说文云:“‘能为一’者,言能以多为一。以多为一也者,言能以夫五为一也。‘君子慎亓蜀也’:慎亓蜀者,言舍夫五而慎亓心之胃也;□然笱一。一也者,夫五(夫)为一心也,然笱德。之一也,乃德已。德犹天也,天乃德已。”此处诸“慎”字均当解作“顺”。① “一”指仁、知、义、礼、圣五种德之行和合为一,且与心为一。所谓“慎独”即循从此心。《五行》何以称此心为独呢?殆因此心已完成对耳目鼻口手足诸小体的超越而独自凸显,《五行》说文第七章以至哀者不顾衰绖,说明独即“至内者之不在外也”,即为此意。而顺此心即为“慎独”。《五行》经文第八章云:“君子之为善也,有与始也,有与终也。君子之为德也,有与始也,无与终也。”其说云:“‘君子之为善也,有与始,有与终’:言与亓□始,与亓□终也。‘君子之为德也,有与始,无与终’:有与始者,言与亓□始。无与终者,言舍亓□而独亓心也。”“慎独”也就是“舍亓□而独亓心”,——此时心已与由五种德之行和合而成的“一”达成同一,完全超越了诸小体,而实现了独任。《不苟》篇慎独之说便是由此演化而来的。其中“慎其独”所承之“顺命”,当指顺从此心之命,旧注亦未得之。②

上引《不苟》篇文字跟《五行》篇有偌多实证性的关联,令人惊讶,其受《五行》学说影响是不争的事实。

对认定人性恶却又执着于道德的荀子来说,光大《五行》篇将君子道、贤人德形于内的学说体系,发展为通过学将外在的士-君子-圣人之道内化的理论,无疑有极根本的意义。故荀子可批子思五行学说,但子思五行说对《荀子》却不可无。自然这种继承是深刻的,不是简单的重复,其中发生了一些变化。比如,在《荀子》将外在价值和规范内化的体系中,儒典臻于定型并获得了重要地位,而《五行》体系则未凸显这一点。又比如,《五行》学说由一系列图式建成,《荀子》及其他儒典都未有力凸显这一特质。而且,《荀子》时或改变《五行》相关图式的内部秩序。举一端言之,在《五行》体系中,“慎独”这一环节后于德行之“□于内”,且为“□于内”所达到的最高境界,而《不苟》篇中的“慎独”则发生在“形”以前。此外一点也许是更为重要的,即《五行》和《荀子》在反思人之为人的特质时,看起来有向内向外之分。《五行》说文第二十三章比较草木、禽兽及人之性,结论是:“遁(循)人之生(性),则巍然知亓好仁义也。……故目(侔)万物之生而知人独有仁义也。”依《五行》之见,德行的培育基于人性有别于草木禽兽的独有取向,——这种取向是本然的。荀子承其意,认定人为万物中最贵者,因他拥有水火草木禽兽所无的义(见《荀子·王制》)。不过对他来说,人之“有义”并非出于本然,而是由于后天的习得。荀子将这一修习的过程归结为人之为人的表征,——“为之,人也;舍之,禽兽也”,“生乎由是,死乎由是,夫是之谓德操。德操然后能定,能定然后能应。能定能应,夫是之谓成人”。于是在《荀子》的体系中,人成了一个更明显更强力的建构的过程,外在价值和规范、士-君子-圣人之道内化为自觉且不被离弃,是作为“人”或“成人”的确证,每一个社会成员始终须以道德的修养、持守和践履确证自己是人。这一过程类似于文化学上的社会化,——每一个个体生命的必然的经历。露丝·本尼迪克说:“个体生活历史首先

---

① 关于《五行》“慎独”之说,可参阅常森《论简帛〈五行〉篇与〈诗经〉学之关系》,《文学遗产》2009 年第 6 期。

② 无论对《五行》还是《荀子》,这一层面上的心均非本然之心,而是合德行之心。《五行》虽谓心之性好仁义,但经过历练修持,仁、知、义、礼、圣形于内,最终心同于五行之和。《荀子》谓本然之心好利欲佚,但经认知、践履、持养外在的价值和规范,达到“非是无欲虑”的境界,则不为外事外物改变。两者在这一点上也是趋同的。

是适应由他的小区代代相传下来的生活模式和标准。从他出生之时起，他生于其中的风俗就在塑造着他的经验与行为。到他能说话时，他就成了自己文化的小小的创造物，而当他长大成人并能参与这种文化的活动时，其文化的习惯就是他的习惯，其文化的信仰就是他的信仰，其文化的不可能性亦就是他的不可能性。”①本尼迪克强调的主要是风俗的自然作用。荀子早有类似论断，如谓，“……越人安越，楚人安楚，君子安雅（夏）。是非知能材性然也，是注错习俗之节异也”（《荀子·荣辱》）。但他更进一步，强调正面的政教伦理价值对塑造人性的作用，认为经典、贤师良友之类楷模是根本的不可或缺的引导，赏罚是落实政教伦理目的的必要辅助，②而人之注错甚至可以塑造习俗。现在可以回到《五行》和《荀子》了。简单地说，在确立或建构人区别于草木禽兽的特质方面，《五行》和《荀子》的着眼点有一定差异。不过，《五行》自身含有由外向内建构德行的路径，虽未被直接归到人区别于禽兽的特质上，却也缩小了它与《荀子》之间的距离。

二、“安”“流□（体）”“忘塞”

《五行》体系中，行形于内而为德之行，之后便有一个与大体（即心）、小体（即耳目鼻口手足音声□色）磨合的问题。

《五行》说文第十三章云：

> “不仁不安”：仁而能安，天道也。“不安不乐”：安也者，言与亓□偕安也者也；安而笱能乐。“不乐无德”：乐也者，流□机然忘（寒）[塞]。忘（寒）[塞]，德之至也。乐而笱有□（德）。

仁形于内，与体偕安（此处之体包括大体小体），更进而其行于体毫无滞涩若水之流，如此便是乐，乐而后便拥有了德。由仁升至德也许不是《五行》篇严格完整的图式；此章中，上引文字之前的内容讲仁之生成有待于圣、知，但即便说仁、圣、知和合生成德，也仍非最严整的架构。《五行》说文第十八章云：

> “五行之所和”：言□□□□□。“和则乐”：和者有猷五声之和也。乐者言亓流□也，机然忘（寒）[塞]也。忘（寒）[塞]，□之至也。乐而笱有□。

这才是完整的架构：仁、知、义、礼、圣五种德行和合为一，如宫商角徵羽合成美好的乐章，其行于体若水之流而毫无涩滞，乃为乐、为德。《五行》同一体系中并存德行生成的若干不同系谱，这也许是一种矛盾，但也或者只是因为该体系蕴含着这样的多义性。

善也是《五行》体系中一个重要道德境界，其生成同样存在若干条路径。首先一条路径是由仁义两种德行达成善。《五行》说文第二十二章云：“‘和则同’：和也者，小□变变然不□于心也，和于仁义。仁义心同者，与心若一也，□约也，同于仁[义]，仁义心也，同则善耳。”③耳目鼻口手足诸小体与心不违，而仁义和合于心且与心同，如是则臻于善矣。其次一条路径是由仁、知、义、礼四种德之行和合而达成善。《五行》说文第十九章云：“‘四行之所和’：言和仁义也。‘和则同’：和者有犹五声之和也。同者□约也，与心若一也。言舍夫四也，而四者同于善心也。同，善之至也。同则善矣。”按这一路径，善的生成意味着仁知义礼四种德之行超越四者之个体存在而和合，并与心合一（谓“四行之所和”指言“和仁义”，显然是以仁义为仁知义礼之代表）。跟上揭德的生成相似，善的生成不管经由哪条路径，大体、小体与德行的磨合都是必不可少的一环，安是磨合所至的理想境界，德行“与心若一”或“流□机然忘（寒）[塞]”，“小□变变然不□于心”等，都是这种安的表征。

不惟德、善两种境界，德之行如仁、礼、义的生成亦均须有这种安。《五行》经文第十八章云：“见贤人，明也。见而知之，知也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。”相应说文解释道：“‘见

① 露丝·本尼迪克：《文化模式》，北京：华夏出版社 1987 年版，第 2 页。

② 关于以赏罚促成政教伦理价值之落实，可参阅《荀子·议兵》篇。又，社会化是一切文明形态的成员都要经历的，从东方到西方，每一个新的生命体都要经过这种“成为人”的经历，差别仅在于其所内化的价值和规范不同。

③ □，国家文物局古文献研究室本疑读为“贯”或“患”（庞朴等从之），整理小组本释文为“困”（魏启鹏本从之），后者为优，其义指艰难、困窘。

贤人,明也’:同之见也,独色然辩于贤人,明也。明也者,知之臧于目者。明则见贤人;[见]贤人而知之,曰:何居?孰休烝此而遂得之?是知也。‘知而安之,仁也’:知君子所道而□然安之者,仁气也。‘(行)[安]而敬之,礼也’:既安止矣,而有秋秋然而敬之者,礼气也。所行,所安,天道也。”见贤人而知其所道且□然安之,即成仁,既安之复愀愀然敬之,即成礼。《五行》经文第十九章云:‘见而知之,知也。知而[安]之,仁也。安而行之,义也。行而敬之,礼。”相应说文解释道:“‘见而知之,知也’:见者,□也。知者,言□所见知所不见也。‘知而安之,仁也’:知君子所道而□然安之者,仁气也。‘安而行之,义也’:既安之矣,而□然行之,义气也。‘行而敬之,礼也’:既行之矣,而秋秋然敬之者,礼气也。所安,所行,所敬,人道也。”该章在系谱仁、礼两个环节之间增加了义或义气,谓知君子所道而□然安之矣,又□然行之,即为义或义气。①

总之在《五行》体系中,各层次德行之生成,均必经由内在的与大体小体磨合的过程。《五行》经文第四章云:‘善弗为无近,得(德)弗之(志)不成,知弗思不得。思[不]睛(精)不察,思不长不得,思不轻不□,不□则不安,不安则不乐,不乐则无德。”德之行形于内意味着它成为心之所向,更进而生成善,更进而生成德,与心和谐同一的程度越高,所生成之境界也越高。这里颇强调“之(志)”,强调“得弗之不成”(若不能成为心之所向,则不能经□、安、乐而生成德),是因为修成为心之所向乃完成德与体磨合的关键,因而它也是德行生成的关键。

在《荀子》体系内,德行在生成和提升过程中,与心、体磨合为极重要的一环,这与《五行》篇并无差异,《荀子》实即深刻地承继了《五行》学说。《荀子·修身》篇云:‘好法而行,士也;笃志而体,君子也;齐明而不竭,圣人也。人无法,则伥伥然;有法而无志其义,则渠渠然;依乎法而又深其类,然后温温然。”荀子所谓之法乃基于礼,是礼的具体化和落实,跟法家所谓法大不相同(故《劝学》篇谓“《礼》者,法之大分,类之纲纪也”)。他认为人而无法,则如瞽无相,伥伥无所适;有法但其义不为心所向,则但拘守而已,不能宽泰;有法且喜欢其义而实行之,则为士;不惟转法之义为心之所向,且专心一志、持之不渝而践履之,则为君子;更进而敏捷明锐地依法行,且又深乎依类举,而无竭尽焉,润泽而不涩滞焉,则为圣人矣。② 在这一道德人格逐层提升的过程中,外在的法先内化而与心合一,即其义变为志之所向,更进则流于身心而无滞碍。无论其方向还是所生成的相关境界,都与《五行》篇的构架有深刻一致性。

荀子也明确地把这种政教伦理规范或德行与体相偕如一的境界称为安。其《君道》篇云:“……君子之于礼,敬而安之……”《修身》篇云:“礼然而然,则是情安礼也;师云而云,则是知若师也。情安礼,知若师,则是圣人也。”这是说礼乃君子心之所向、所敬、所安适,礼与圣人好恶喜怒哀乐之情同然而无暌违。当然这些都是修为的结果,其前提是礼不再停留在跟主体相悬隔的对象的位置上,而是落实到主体内在情知与外在行为中,与主体日益获得同一性。《荀子》的体系凸

---

① 《五行》说文第十八章以“仁气”释经文之“仁”,以“礼气”释经文之“礼”,“仁气”、“礼气”分别指形于内的德之行仁和礼;第十九章除此之外复以“义气”释经文之“义”,“义气”指形于内的德之行义。不过,《五行》篇又有以“仁气”、“义气”、“礼气”指德之行仁、义、礼之基源者,当仔细分辨。可参阅常森《简帛〈五行〉篇与孟子之学》,《中国典籍与文化》2009 年第 3 期。

② 类是荀子学说中很有特色的范畴。让 – 保罗·萨特说:“如果价值是没有把握的,如果价值太抽象了,没法用它来决定我们目前所考虑的特殊的、具体的事情,那就只有倚仗本能一法了。”(见所著《存在主义是一种人道主义》,上海:上海译文出版社 1988 年版,第 15 页)荀子之政教伦理规范不仅常直接或包含在各种具体生活事例中呈现给人们,而且还有类的思想和处置方式。类以礼为纲纪,意味着“以其本,知其末,以其左,知其右”(《荀子·大略》)。这种推类在各种不同情境间构建起横向的联系,整个政教伦理规范由此形成一种附着在现实生活上面的巨大网络,它无形,却拥有无所不在的巨大指令和约束力量。杨倞注《劝学》“类之纲纪”之“类”,云:“谓礼法所无,触类而长者,犹律条之比附。”所言甚是。《荀子》诸“法”、“类”并言者,均属此类。如《王制》篇云:“其有法者以法行,无法者以类举,听之尽也。”《大略》篇更明确说:“有法者以法行,无法者以类举。以其本,知其末,以其左,知其右,凡百事异理而相守也。”

显了德行之修持对情性的改化，安就是以这种改化为前提的。其《儒效》篇云："志忍私然后能公，行忍情性然后能修，知而好问然后能才。公修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类，如是则可谓大儒矣。"对性情的改化程度越高，安的程度越高，道德境界也越高，这一点在子思、孟子那里都是一样的。尽管子思谓人本有仁气、义气、礼气以为仁、义、礼之基源，孟子谓人本有恻隐、羞恶、辞让（或恭敬）、是非之心以为仁、义、礼、智之端，但其所论德行提升的过程都有化性的一面。《五行》说文第二十四章谓我有仁，舜亦有仁，然而我之仁不如舜之仁。这其实是说舜性化于仁的程度更高。孟子谓："人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。"（《孟子·离娄下》）朱熹集注："由仁义行，非行仁义，则仁义已根于心，而所行皆从此出，非以仁义为美，而后勉强行之。所谓安而行之也。"这其实是说君子保存扩充了人之异于禽兽者，故去禽兽愈远，化性愈深，——舜之"由仁义行"堪为极则，而庶民则废弃了人之异于禽兽者，故距禽兽近，其性罕有移者。所以先秦儒家学说，无论通常所谓性善说，还是通常所谓性恶说，都有化性的问题，而荀子在这一层面上于思、孟实有颇多的承袭。

荀子在圣人、大儒层面上所谈的"情安"、"志安"、"行安"，即相当于《五行》体系中的大体加小体之安。《五行》说安的最高境界是德行流于体而毫无涩滞，这在荀子的思想建构中也有明显的回应。上揭圣人境界之"齐明而不竭"、"依乎法，而又深其类，然后温温然"等，已含类似指向。而《荀子·儒效》篇云："以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。行法至坚，不以私欲乱所闻，如是，则可谓劲士矣。行法至坚，好修正其所闻以桥饰其情性，其言多当矣而未谕也，其行多当矣而未安也，其知虑多当矣而未周密也，上则能大其所隆，下则能开道不己若者，如是，则可谓笃厚君子矣。修百王之法若辨白黑，应当时之变若数一二，行礼要节而安之若生四枝（四肢），要时立功之巧若诏四时，平正和民之善，亿万之众而（搏）[抟]若一人，如是，则可谓圣人矣。"由"民"至"劲士"，再至"笃厚君子"，再至"圣人"，道德境界逐层提高，法与大体小体磨合的程度也越来越大，最终则是和谐如一而为圣人，其"行礼要节而安之若生四枝"，正是《五行》体系中德行流体忘塞的境界，唯比拟的形式有所不同而已。

三、"责（积）"

在《五行》体系中，道德基源或德行之积，是生成德行或使德行展拓的重要修为手段和现实途径。《五行》说文第十二章云：

> "不袁不敬"：袁心也者，礼气也。质近者则弗能敬之，袁者则能敬之。袁者，动敬心、作敬心者也。左靡（麾）而右饭之，未得敬心者也。"不敬不严"：严犹□□，敬之责者也。"不严不尊"：严而笱忌尊。"不尊不共"：共也者，用上敬下也。共而笱礼也，有以（□）[礼]气也。

袁（远）心激发和兴起敬心，敬心积而为严，严生成尊，尊生成共（恭），共生成礼。此章中，积虽然只被点破在其中敬升至严的阶段上，但由严至尊、由尊至共、由共至礼，甚至在德行晋升的其他任何一个环节上，均不能离开这种修持的功夫（此意联系下引说文第二十四章自可明了）。积意味着持守奉行而不懈怠。《五行》经文第十六章云："敬而不解，严[也]。"其说解释道："严者，敬之不解者，敬之责者也。"不积则德行之境界无由展拓，故《五行》说文第二十四章云：

> "辟而知之，胃之进之"：弗辟也，辟则知之矣，知之则进耳。辟丘之与山也，丘之所以不如名山者，不责也。舜有仁，我亦有仁，而不如舜之仁，不责也。舜有义，而我亦有义，而不如舜之义，不责也。辟比之而知吾所以不如舜，进耳。

仁、义诸德行之展拓均需要积，提升人格之根本便在于此；积而不懈，则舜亦可及。

总之，这是《五行》篇极有特色的建构：某种道德质素之积在德行修持中拥有重要位置，发挥巨大功能。我们不妨检看一下先秦其他儒典。《尚书·盘庚》有"积德"之说，《说命》曾谓"道积于厥躬"（此篇今文无，古文有，聊备参考）。而《周易·坤·文言》谓："积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：'履霜，坚冰至。'盖言顺也。"《升·象》曰："地中生木，升；君子以顺德，积小以高大。"《系辞下》云："善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。"

以上诸片段之言积,虽与《五行》篇有某种一致性,却均未以该行为作德行生成体系的重要支撑。孟子也不太谈这种意义上的积;他有一个与“积”相类的概念,即“集义”养气之“集”,——用“集”而不用“积”,正表明孟子对《五行》中的这一重要概念没有自觉的趋同性。

从这一背景上来观照荀子就特别有意思了。毫无疑问,他深刻承继和发扬了《五行》以“积”养德之说,围绕“积善”、“积礼义”、“积文学”等观念,建构了化性起伪,修持“士 - 君子 - 圣人”道德人格的理论体系。可以说,《五行》与《荀子》在这一层面上的关联也有强烈的实证性。

《荀子·荣辱》篇云:“凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶,耳辨声音清浊,口辨酸咸甘苦,鼻辨芬芳腥臊,骨体肤理辨寒暑疾养,是又人之所常生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。可以为尧、禹,可以为桀、跖,可以为工匠,可以为农贾,在(埶)注错习俗之所积耳(注错即注措、措置),是又人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。”人生而具备种种知能材性,虽尧禹与桀跖亦无不同,德行发展之关键就在于注错习俗之积,连工匠农贾之业者都本乎此;所积或当或否,故或为尧禹,或为桀跖。因此,人性虽恶,却可化而成善:注错习俗并一而不二则成积,积礼义为君子,积善而全尽为圣人(就是说积而化性之程度由低变高,最终臻于极致)。故《荀子·儒效》篇云:

> 人无师法则隆性矣,有师法则隆积矣,而师法者,所得乎(情)[积],非所受乎性。[性]不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也;(情)[积]也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。习俗移志,安久移质,并一而不二则通于神明,参于天地矣。故积土而为山,积水而为海,旦暮积谓之岁。至高谓之天,至下谓之地,宇中六指谓之极;涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得,为之而后成,积之而后高,尽之而后圣。故圣人也者,人之所积也。人积耨耕而为农夫,积斲削而为工匠,积反货而为商贾,积礼义而为君子。工匠之子莫不继事,而都国之民安习其服。居楚而楚,居越而越,居夏而夏,是非天性也,积靡使然也(杨倞注:靡,顺也)。故人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣;纵情性而不足问学,则为小人矣。为君子则常安荣矣,为小人则常危辱矣。

“积”是“性”的对立面。积者,化性、移志易质者也。笼统言之,“积善”是化性或提升道德人格的要着。故《荀子·劝学》篇谓:“积土成山,风雨兴焉;积水成渊,蛟龙生焉;积善成德,而神明自得,圣心备焉。”十分明显,此段文字中“积土”、“积善”两层,在《五行》说文第二十四章中便已包含着。该章所谓“丘之所以不[如]名山者,不责也。舜有仁,我亦有仁,而不如舜之仁,不责也”,实际上就是从这两个有类比关系的方面来说的。《荀子·性恶》篇亦云:“今使涂之人伏术(犹言事道)为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故圣人者,人之所积而致矣。”而且,礼义或善之积不惟是提升道德人格的途径,还是对人区别于禽兽的根本特质的自我确证。故《劝学》篇云:“学恶乎始?恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读《礼》;其义则始乎为士,终乎为圣人。真积力久则入,学至乎没而后止也。故学数有终,若其义则不可须臾舍也。为之,人也;舍之,禽兽也。”诵经读《礼》乃学之数(术),践行士君子圣人人格乃学之义(即意义或本质),①其要则在于“真积力久”(即在于诚积之且力行久之),“真积力久则入”;始终持守学之义乃是主体作为人的确证,舍弃这一本质,便沦为禽兽。

《荀子》屡言“积善”、“积礼义”、“积义”、“积文学”等等,这些本质上都是相通的。就“积文学”、“积礼义”言,其所谓“文学”实即“礼义”之渊薮。故《荀子·大略》篇云:“人之于文学也,犹玉之于琢磨也。……子赣、季路,故鄙人也,被文学,服礼义,为天下列士。”语法上“服礼义”与“被文学”相承,内涵上两者可谓一而二二而一。故积文学对造就道德人格之作用亦与积礼义完全一致。《性恶》篇云:“……枸木必将待□栝、烝、矫然后直,钝金必将待砻、厉然后利。今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治。……今之人,化师法,积文学,道礼义者为君子;纵性情,安恣睢,而违礼义者为小人。”此段文字中,“化师法”、“积文学”、“道礼义”可说是三位一体的。此外“积义”等说,如《宥座》篇载子路称孔子为“累德

① 王先谦案:“荀书以士、君子、圣人为三等,《修身》、《非相》、《儒效》、《哀公》篇可证,故云始士终圣人。”

积义怀美”者等,就不烦一一举证和分析了。

显而易见,荀子同样更清晰更有力地将“积”这种政教伦理修为,纳入了致治的整体架构中。《荀子·王制》篇云:

> 天地者,生之始也;礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。为之,贯之,积重之,致好之者,君子(之始)也。故天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也,万物之揔也,民之父母也。无君子则天地不理,礼义无统,上无君师,下无父子,夫是之谓至乱。

荀子认为,践履礼义,反复实践之使委积重多而至于极好之,即为君子,君子为礼义之始,礼义为治之始;“以类行杂,以一行万。始则终,终则始,若环之无端也,舍是而天下以衰矣”(《荀子·王制》)。《王制》篇又云:“请问为政? 曰:贤能不待次而举,罢不能不待须而废,元恶不待教而诛,中庸不待政而化。分未定也则有昭缪。虽王公士大夫之子孙[也],不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫。”《王霸》篇推重与积礼义之君子为国,认为“与积礼义之君子为之则王,与端诚信全之士为之则霸,与权谋倾覆之人为之则亡”;又谓,“三者,明主之所以谨择也,而仁人之所以务白也。善择之者制人,不善择之者人制之”。《议兵》篇则说,对能化善、修身、正行、积礼义、尊道德而为百姓贵敬亲誉者施加赏赐,复悬明刑大辱以待无德者,则百姓必然从化。

荀子还从政教功名之全局上论证了一般“积微”的重大意义。其《强国》篇云:“积微,月不胜日,时不胜月,岁不胜时。凡人好敖慢小事,大事至然后兴之务之,如是则常不胜夫敦比于小事者矣。是何也? 则小事之至也数,其县日也博(杨倞注:博,谓所县系时日多也),其为积也大;大事之至也希,其县日也浅,其为积也小。故善日者王,善时者霸,补漏者危,大荒者亡。故王者敬日,霸者敬时,仅存之国危而后戚之。亡国至亡而后知亡,至死而后知死,亡国之祸败不可胜悔也。霸者之善著焉,可以时(托)[记]也,王者之功名不可胜[数]日志也。财物货宝以大为重,政教功名反是,能积微者速成。《诗》曰:‘德□如毛,民鲜克举之。’此之谓也。”这是对具有普泛意义的“积微”的哲学阐发,堪称《荀子》体系重德行之积的理论支持。

总之,作为修持道德的方式或途径,“责(积)”是《五行》体系的重要建构,荀子则显著地光大了这一传统。

四、“心”

心对于《五行》体系来说有根本作用。关键在于两点:其一,《五行》认定心之性好仁义。故其说文第二十三章云:

> “目而知之,胃之进之”:弗目也,目则知之矣;知之则进耳。目之也者,比之也。“天监在下,有命既杂(集)”者也,天之监下也,杂命焉耳。遁(循)草木之生(性)则有生焉,而无好恶焉。遁禽兽之生,则有好恶焉,而无礼义焉。遁人之生,则巍然知亓好仁义也。不遁亓所以受命也,遁之则得之矣。是目之已。故目万物之生而知人独有仁义也,进耳。“文王在上,於昭于天”,此之胃也。文王源耳目之生而知亓好声色也,源鼻口之生而知亓好犨(臭)味也,源手足之生而知亓好勶余(佚豫)也,源心之生则巍然知亓好仁义也。故执之而弗失,亲之而弗离,故卓然见于天,箸(著)于天下。无他焉,目也。故目人□(体)而知亓莫贵于仁义也,进耳。

人之性“独有仁义”,人之性“好仁义”,归根结底是由于心之性巍然好仁义。其二,《五行》体系中,心作为大体,对耳目鼻口手足诸小体发挥着决定性的作用。《五行》经文第二十二章谓:“耳目鼻口手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯。心曰若(诺),莫敢不若。心曰进,莫敢不进。[心曰退,莫敢不退。心曰深,莫敢不深]。心曰浅,莫敢不浅。和则同,同则善。”说文解释道:

> 耳目鼻口手足六者,心之役也:耳目也者,说声色者也。鼻口者,说犨味者也。手足者,说勶余者也。心也者,说仁义者也。之数□者皆有说也,而六者为心役,何居? 曰:心贵也。有天下之美声色于此,不义则不听弗视也。有天下之美犨味于此,不义则弗求弗食也。居而不间尊长者,不义则弗为之矣。何居? 曰:几不□不胜□,小不胜大,贱不胜贵也才(哉)? 故曰心之役也。耳目鼻口手足六者,人□□,人□之小者也。心,人□□,人□之大者也,故曰君也。“心曰虽,莫敢不虽(唯)”:心曰虽,耳目鼻口手足音声□色皆虽,是莫敢不虽也。若亦

> 然,进亦然,退亦然。“心曰深,莫敢不深。心曰浅,莫敢不浅”:深者甚也,浅者不甚也。深浅有道矣。故父謼,口含食则堵之,手执业则投之,虽而不若,走而不趍,是莫敢不深也。于兄则不如是亓甚也,是莫敢不浅也。“和则同”:和也者,小□变变然不□于心也,和于仁义。仁义心同者,与心若一也,□约也,同于仁[义],仁义心也,同则善耳。

这种好仁义且君临诸体的心,是《五行》体系得以建立的根基。①

荀子对心的本性的认知迥异于《五行》。他认为,心好利、欲佚乃生于人之情性。故《荀子·性恶》篇云:“若夫目好色,耳好听,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也,感而自然,不待事而后生之者也。”而《王霸》篇说:“故人之情,口好味而臭味莫美焉,耳好声而声乐莫大焉,目好色而文章致繁妇女莫众焉,形体好佚而安重闲静莫愉焉,心好利而谷禄莫厚焉。”又谓:“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。此五綦者,人情之所必不免也。”在这一层面上,《荀子》与《五行》篇可谓南辕北辙。不过荀子认同一点:对于诸体,心拥有决定性的位置和作用,且天生就是如此。《荀子·天论》篇谓:“天职既立,天功既成,形具而神生,好恶、喜怒、哀乐臧焉,夫是之谓天情。耳目鼻口形能(态),各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。”荀子以心与耳目鼻口形能(态)相对,跟《五行》篇以心与耳目鼻口手足音声□色相对较然一致;荀子谓心为“天君”,居中以治“天官”,跟《五行》谓心为“君”,谓耳目鼻口手足音声□色“为心役”,又较然一致。这些也都是富有实证性的依据,说明荀子相关说法是从《五行》演化而来的。

与上举其他方面类似,荀子更明确地将心的作用建构到他的政治学说中。比如《荀子·正名》篇云:“欲不待可得,而求者从所可。欲不待可得,所受乎天也;求者从所可,[所]受乎心也。所受乎天之一欲,制于所受乎心之多,固难类。所受乎天也,人之所欲生甚矣,人之所恶死甚矣,然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也。故欲过之而动不及,心止之也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治!欲不及而动过之,心使之也。心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱!故治乱在于心之所可,亡于情之所欲。不求之其所在,而求之其所亡,虽曰我得之,失之矣。”②心的指令性超越所受乎天的欲,心之所可得到奉行;③心之所可中理则必治,失理则必乱,因此迫切需要使心之所可达成合理性。

一方面,心之好利欲佚生于人之情性,一方面,心行使着不可违逆的指挥权,因此从逻辑上说,荀子体系中,德行的养成面临巨大的困难。然而其所谓心不仅为形神之君、主,而且具有高度的自我管理能力。《荀子·解蔽》篇云:“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使墨云,形可劫而使诎申,心不可劫而使易意,是之则受,非之则辞。”④同样重要的是,心可以经由反思而发现和认同礼义。《性恶》篇云:“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。”思虑正是心的官能,学则是以这种官能为基础的。人由于心,具体说来是由于心的虚壹而静,而获得对道的认知。《解蔽》篇谓:

> 人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。心未尝不臧(藏)也,然而有所谓虚;心未尝不(满)[两]也,然而有所谓一;心未尝不动也,然而有

---

① 其详请参阅常森《从简帛〈五行〉篇到〈孟子〉:一段重要历史的追踪》,《古典学集刊》第一辑,上海:上海古籍出版社 2012 年版。

② 此段文字中,“所受乎天之一欲,制于所受乎心之多,固难类。所受乎天也,人之所欲生甚矣,人之所恶死甚矣,然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也”二语,旧注多不得其意,甚或谓有衍文脱文等等,笔者为之句读如此,以为其大意指:所受于天的一欲,受制于所受于心的心之所可之多,本难以比较。所受于天者,人之欲生为甚,恶死亦为甚,然而人有因不可生而选择死者(乃心使之也)。总之其主旨是凸显心的决定作用。

③ 《荀子·正名》篇云:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”

④ 荀子殆接受了《庄子》的影响,其体系中心与形神之关系,与《庄子》中道与天地神鬼万物之关系有一定的相似性;且《庄子》之道“自本自根”(见《大宗师》),《荀子》之心则自禁自使、自夺自取、自行自止,也是一致的。

所谓静。人生而有知,知而有志,志也者,臧也,然而有所谓虚,不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知,知而有异,异也者,同时兼知之。同时兼知之,两也,然而有所谓一,不以夫一害此一谓之壹。心,卧则梦,偷则自行,使之则谋,故心未尝不动也,然而有所谓静,不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者,谓之虚壹而静。作之,则将须道者之虚则 (人) [入],将事道者之壹则尽, (尽)将思道者 [之]静则察。知道察,知道行,体道者也。虚壹而静,谓之大清明。万物莫形而不见,莫见而不论,莫论而失位 (杨倞注:既虚壹而静,则通于万物,故有形者无不见,见则无不能论说,论说则无不得其宜)。坐于室而见四海,处于今而论久远。疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里 (理)矣。恢恢广广,孰知其极! 睪睪广广,孰知其德! 涫涫纷纷,孰知其形! 明参日月,大满八极,夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉!①

虚即不以已知害将知,如此须道,则入;壹即兼知异知,不以夫一害此一,如此事道,则尽;静即不以动乱知,如此知道,则察。② 要之,虚壹而静乃心之大清明,无所壅蔽,是人知道的根本。而知道,方可走向“可道”。《解蔽》篇云:

圣人知心术之患,见蔽塞之祸,故无欲无恶,无始无终,无近无远,无博无浅,无古无今,兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡? 曰:道。故心不可以不知道。心不知道,则不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可,以禁其所可? 以其不可道之心取人,则必合于不道人,而不 (知)合于道人。以其不可道之心,与不道人论道人,乱之本也。……心知道,然后可道;可道,然后能守道以禁非道。以其可道之心取人,则合于道人,而不合于不道之人矣。以其可道之心,与道人论非道,治之要也。何患不知? 故治之要在于知道。

在个体化性起伪、培养善德,以及群体致治的过程中,这样的心一直发挥着根本作用。而当外在的政教伦理要求被内化后,心也实现了对自身的超越,由原来好利欲佚,变为“非是无欲”,且至于天下之重亦不能使之违弃和动摇。故《劝学》篇谓:“君子知夫不全不粹之不足以为美也,故诵数以贯之,思索以通之,为其人以处之,除其害者以持养之,使目非是无欲见也,使耳无非是无欲闻也,使口非是无欲言也,使心非是无欲虑也。及至其致好之也,目好之五色,耳好之五声,口好之五味,心利之有天下。是故权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也。生乎由是,死乎由是,夫是之谓德操。德操然后能定,能定然后能应。能定能应,夫是之谓成人。天见其明,地见其光,君子贵其全也。”

总之,荀子对心之本性的认知看起来迥殊于《五行》篇 (《五行》谓心之性好仁义,《荀子》则谓心之性好利欲佚),但他最终仍落脚于心对道的认同和追随上 (即为体系确立了心知道、可道这一根基),否则其整个学说便无由构建,而心知道、可道,与《五行》篇所持心巍然好仁义,正是殊途同归。因此从实际上说,荀子这一层面上与《五行》的差异并不像表面上那么大,毋宁说两者显示了极深刻的一致性。《荀子·大略》篇云:“礼以顺人心为本,故亡于《礼经》而顺人心者,皆礼也。”这几乎可说是以《五行》所论心对于仁义的趋同性为前提的 (当然严格说来,在《荀子》体系中,这种趋同的实现需要有一个过程)。而以心为君之共识,尤可证明这两个体系有极强的实证性关联。

要之,《荀子》学说大致含修身、治民两面,它侧重于从前一层面上接受了《五行》学说的深刻

① 此段文字中,“作之,则将须道者之虚则 (人) [入],将事道者之壹则尽, (尽)将思道者 [之]静则察”一语,旧注多不得其意。“人”字殆“入”字之讹,形近而误,下一“尽”字涉上文而衍。此句之意大抵是说,其发生之时,则只有在待道者心“虚”之情况下才入于心 (否则便为已知所斥),只有在事道者心“壹”的情况下才可尽之 (否则“夫一”便会害“此一”),只有在思道者心“静”的情况下才可明察 (否则便会为心之动所乱)。

② 这里再次显示了《庄子》影响的强烈痕迹。《庄子·人间世》论心斋云:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。 (听) [耳]止于 (耳) [听],心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”以“虚而待物”之心获得道,与荀子所谓以虚壹而静之心知道,正相一致 (《人间世》所谓“听之以气”之“气”,显然只是心的某种状态)。《庄子·天道》篇云:“……圣人之静也,非曰静也善,故静也;万物无足以铙心者,故静也。水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况精神! 圣人之心静乎! 天地之鉴也,万物之镜也。夫虚静恬淡寂漠无为者,天地之平而道德之至,故帝王圣人休焉。休则虚,虚则实,实者伦矣。虚则静,静则动,动则得矣……”这些言论与荀子所论“虚壹而静”之理,也有一定关联。

影响,但明显向着后一层面延展;无论是《荀子》理论体系之建构,还是其论事说理之方法,都有它严厉批判的子思五行说的先导之功(限于篇幅,有些方面本文尚未论析)。很多时候,批判对手恰恰是从对手那里汲取智慧的途径,批判愈深,汲取愈富。所以,我们不能被表面现象迷惑。而在学界对《五行》与《孟子》之关系议论蜂起,对《五行》与《荀子》之关联颇为漠视的情况下,这一方面的研讨更具有重要的学术意义。

The Influence of *Five Virtues* upon *Xunzi*

Chang Sen

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing*摇100871, *China*)

Abstract: The influence that the theory of Five Virtues (五行) put forward by Zisi (子思) had made upon Xunzi (《荀子》) has been concealed for more than two thousand years. The publication of the unearthed document entitled Five Virtues has provided a new chance to reveal this historical truth. However, due to the powerful mode of traditional thinking in the history of academic thoughts, the academic circles still ignore this important subject. Focusing on such key categories as internal generation (? 于内), accumulation (积), tranquility (安) and mind (心), which connect the system of Five Virtues and the system of Xunzi, this paper outlines the historical trajectory of the two systems and reveals the complexity of their inheritance and development in academic thoughts.

Key words: internal generation (□于内, xingyunei), accumulation (积, ji), tranquility (安, an), mind (心, xin)

(责任编辑摇摇郑摇园)